15e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 47 22 NOVEMBRE 1928

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

Causerie de l'AMI sur les " Revues "

SOMMAIRE

I. Une défaite de Napoléon : Pie VII à Fontainebleau. — II. Clôture du Congrès eucharistique de Sydney. — III. Du nouveau sur Lamennais. — IV. Remarques sur l'*action*. — V. Le mandat international au XVIe et au XXe siècle. — VI. Du gnosticisme : de Clément d'Alexandrie à Fénelon. — VII. Le Congrès des Sciences historiques à Oslo. — VIII. Le catholicisme en Sibérie. — IX. Histoire des quarante fauteuils de l'Académie française.

I

« Je trouve dans mon siècle un prêtre plus puissant que moi. Il règne sur les esprits et je ne règne que sur la matière. Les prêtres gardent l'âme et me jettent le cadavre. » Ces paroles, échappées à Napoléon, donnent le vrai motif de sa lutte dramatique contre le Saint-Siège. Son exigence de nommer les évêques français et un tiers des cardinaux n'en est que le prétexte, et si le dominateur voulut que le Pape résidât en France, c'était afin de le garder sous sa tutelle pour tenir en lui la maîtrise des âmes, comme il avait celle des corps.

De ce duel fameux entre Napoléon et Pie VII M. Maurice Soulié vient de raconter *(Revue hebdomadaire,* 29 sept. 1928), le dernier épisode, qui se déroula, comme on sait, à Fontainebleau, et aboutit finalement au triomphe de la papauté, suivi, à trois jours de distance, de l'abdication humiliante du vainqueur de l'Europe.

C'est une page d'histoire qui n'est pas inédite. Le mérite de l'auteur est de la présenter dans un raccourci saisissant où il a soin de mettre l'accent sur certains détails, négligés par les historiens, qui donnent à cette grandiose tragédie son véritable relief et justifient pleinement le titre de l'article : *Une défaite de Napoléon.*

En 1809, un décret impérial avait d'un trait de plume supprimé le pouvoir temporel du Saint-Siège et claustré le Pape à Savone pendant trois ans, sous la surveillance du comte de Chabrol. Le libellé du décret laisse brutalement transparaître l'arrière-pensée de l'Empereur :

Le soussigné, d'après les ordres de son souverain, Sa Majesté Impériale et Royale Napoléon Bonaparte, est chargé de notifier au pape Pie VII que défense lui est faite de communiquer avec aucune église de l'empire ni aucun sujet de l'Empereur. Qu'il cesse d'être l'organe de l'Eglise, celui qui prêche la rébellion et dont l'âme est toute de fiel, et puisque rien ne peut le rendre sage, il verra que Sa Majesté est assez puissante pour faire ce qu'ont fait ses prédécesseurs et déposer un pape.

Savone, 14 janvier 1811.

CHABROL.

Irrité de la résistance douce et inlassable du Souverain Pontife, Napoléon résolut de la briser par un coup définitif. Au moment de passer le Niémen pour s'engager dans la campagne de Russie, il donna l'ordre au commandant de gendarmerie Lagorce (ancien moine, défroqué en 1790) de transférer immédiatement le Saint-Père au palais de Fontainebleau.

Nous ne rappelons pas ici les péripéties cruelles, tragiques, bien connues, de ce douloureux voyage de Pie VII âgé, malade, accablé de soucis, à travers mille routes, dans ce temps-là peu « carrossables, » de l'Italie et de la France, accompagné seulement de son médecin Porta (un espion de Fouché) et de son aumônier, Mgr Bartolozzi. Le passage des Alpes en particulier fut tellement pénible au vénérable vieillard qu'il mit ses jours en danger et qu'on dut lui administrer l'Extrême-Onction.

Quelques jours après son arrivée à Fontainebleau, l'Empereur, dissimulant encore son plan, lui envoyait un mot de bienvenue :

« Le nouveau séjour en France de Votre Sainteté nous permettra de vous voir. Je me réjouis et j'ai à cœur de lui dire que, malgré les événements qui ont lieu, j'ai toujours conservé la même amitié pour sa personne. Plus rapprochés l'un de l'autre, peut-être pourrons-nous en venir au but tant désiré, de finir les différends qui séparent l'Etat et l'Eglise. »

A peine l'Empereur avait-il reçu une réponse courtoise et modérée de Pie VII, qu'il abattait son jeu et faisait transmettre au captif, par l'intermédiaire du cardinal Maury, le projet d'un nouveau Concordat qui comportait, en plus de nombreuses exigences anticanoniques, le renoncement du Pape aux Etats de l'Eglise et sa résidence en France moyennant une annuité de deux millions. Au projet était jointe une somme de 500.000 francs, premier trimestre de la rente annuelle.

Pie VII refusa tout, Concordat et pension. Pour cette fois Napoléon, qui avait en Russie d'autres chats à fouetter, n'insista pas. Mais, dès son retour en France, il reprit violemment, à sa manière accoutumée, l'offensive. Rien n'est pathétique comme la scène fameuse où s'affrontèrent la

brutalité exaspérée de Napoléon et la douce obstination de Pie VII dans son refus de trahir les intérêts de l'Eglise.

M. Maurice Soulié pense qu'il faut tenir pour une légende créée de toutes pièces par l'imagination romanesque d'Alfred de Vigny la fameuse exclamation par laquelle, à un moment donné, le Pape aurait répondu, en deux mots, aux invectives de son terrible interlocuteur : « *Tragediante ! Comediante !* » Légende, également, la narration des « voies de fait » auxquelles l'Empereur, fou de colère, se serait livré sur la personne du Souverain Pontife. De tout cela rien n'est resté consigné dans les *Mémoires* du temps, malgré la présence, dans une pièce voisine, des cardinaux et du baron Fain, secrétaire particulier de Pie VII, bien placés pour être renseignés sur ces énormités, soit par l'écho du pugilat, soit par ce que le Pape leur en aurait raconté.

Quoi qu'il en soit de ce point d'histoire, il y a des tortures d'âme plus cruelles que des brutalités, et sur ce terrain Napoléon était maître autant que sur un champ de bataille. Après une discussion qui dura trois jours, et dont on imagine sans peine à quel degré d'âpreté douloureuse elle dut atteindre, le pauvre vieillard n'était plus qu'une machine à souffrir. Brisé physiquement par l'âge, la maladie et les soubresauts de cette formidable tempête ; moralement accablé par l'abandon de ses cardinaux qui, soit terreur, soit trahison, faisaient auprès de lui le jeu de l'Empereur ; épouvanté de la perspective, nullement imaginaire, d'un schisme menaçant pour l'Eglise de France ; seul dans l'agonie de sa détresse, victime, s'il en fut dans l'histoire, de la pire des violences, il apposa enfin tremblant, abattu, loque humaine, sa signature sur ce « Concordat de Fontainebleau, » qui restera l'éternel opprobre de Napoléon. Encore ne le signa-t-il que comme un *avant-projet*, sujet à révision avant d'être publié comme loi d'empire et d'Eglise. Passant outre à ces réserves, l'empereur s'empressa dès le lendemain, avant de partir pour l'Allemagne, de faire proclamer au Sénat et insérer au *Bulletin des lois* le nouveau Concordat.

Débarrassé de la présence de son féroce persécuteur, livré à ses réflexions personnelles, Pie VII ne tarda pas à tomber dans une profonde mélancolie. A mesure que sa pensée redevenait plus libre, sa conscience lui reprochait la capitulation qu'on avait inhumainement arrachée à sa faiblesse agonisante. Quand le cardinal Pacca arriva à Fontainebleau, en février 1813, il le reçut en gémissant : « On nous a traîné dans la fange... Ces cardinaux !... ils nous ont fait signer là... à cette table !... D'avoir fait cela, je deviendrai fou, comme Clément XIV. » Dans ces conditions, dès qu'il put être à son tour admis auprès de Pie VII, le cardinal Consalvi eut tôt fait de le décider à retirer le consentement que l'Empereur lui avait arraché.

Il commença aussitôt à rédiger sa lettre de rétractation. Mais il était si affaibli qu'il ne put en écrire que quelques lignes par jour. La voici :

Quoiqu'il en coûte beaucoup à notre cœur de faire à Votre Majesté un aveu qui lui causera peut-être du mécontentement, la crainte du jugement divin, dont nous ne sommes que trop voisin à cause de notre âge et de notre santé chancelante, doit nous rendre supérieur à toute autre considération et à toutes les angoisses que nous éprouvons en ce moment...

C'est pourquoi, avec cette sincérité et cette franchise qui conviennent à notre dignité et à notre caractère, nous faisons savoir à Votre Majesté que, depuis le 25 janvier, jour où nous avons signé les articles qui devaient servir de base à un texte définitif, les plus grands remords et les plus vifs regrets ont continuellement déchiré notre âme qui n'a plus ni repos ni vie.

Une seule considération tempérait un peu nos regrets, c'était que le mal que nous avions fait à l'Eglise par notre impatience de terminer plus tôt les discussions et de complaire à Votre Majesté, pourrait être réparé dans l'acte d'un accommodement définitif. Mais notre douleur s'est accrue outre mesure lorsqu'à notre surprise nous avons vu publier et imprimer ces mêmes articles qui n'étaient que la base d'un accommodement futur...

Donc, reconnaissant ce traité comme mal fait, nous le déclarons aussi comme tel, et avec l'aide du Seigneur nous désirons qu'il soit annulé, afin qu'il n'en résulte aucun dommage pour l'Eglise, ni aucun danger pour le salut de notre âme.

Nous supplions Votre Majesté d'accueillir nos sentiments avec l'effusion de cœur que nous avons mise à les exprimer. Nous prions Votre Majesté, par les entrailles de Jésus-Christ, de consoler notre cœur qui ne désire rien tant que d'arriver à une réconciliation, qui aura toujours été l'objet de nos vœux. Nous adressons à Dieu les vœux les plus ardents pour qu'il daigne répandre sur Votre Majesté l'abondance de ses bénédictions célestes.

Fait à Fontainebleau, le 24 mars 1812.

PIE VII.

Au reçu de cette lettre, Napoléon, furieux, s'écria : « Si je ne fais pas sauter la tête à quelques-uns de ces prêtres, je ne finirai jamais cette affaire-là. » Et il songea à déposer le pape, et à se faire nommer chef de l'Eglise chrétienne dans les Etats de l'Empire.

Mais les affaires extérieures se gâtaient de plus en plus. La Prusse entrait dans la coalition, qui devenait inquiétante. Le comte de Narbonne, son conseiller alors le plus écouté, engageait vivement Napoléon à renoncer à la lutte avec l'Eglise ; et celui-ci restait impressionné du fait que son oncle le cardinal Fesch lui donnait nettement tort. Toutes réflexions faites, il résolut d'ajourner sa décision, de « laisser pour un moment Rome et les évêques, » en attendant que quelque circonstance favorable lui permît de reprendre la conversation momentanément interrompue.

La victoire de Lutzen, quoique indécise, lui en fournit, indirectement au moins, l'occasion. Il chargea Marie-Louise d'annoncer au pape l'heureux événement. Pie VII ne fut pas dupe de cette courtoisie menaçante. Au message de l'Impératrice il répondit par une lettre très ferme, qui ne devait laisser subsister aucun doute sur son attitude désormais intransigeante en face de son persécuteur.

« En rendant grâces à Votre Majesté d'avoir bien voulu avoir l'attention toute filiale de nous faire part de sa joie pour l'éclatante victoire remportée par Sa

Majesté l'Empereur et Roi à la tête de son armée, nous ne devons pas lui cacher, comme à une fille dévouée de la grande Eglise, qu'à la vue de cette lettre nous espérions qu'elle contenait la révocation des mesures de rigueur prises contre notre personne et contre nos cardinaux. Si jamais Votre Majesté n'en a entendu parler, qu'elle veuille bien s'en informer et savoir comment on a pu donner des ordres aussi contraires aux droits de l'Eglise catholique, et, conséquemment, je ne puis en douter, en opposition aux intentions de l'Empereur à qui nous souhaitons une paix solide, qui est le meilleur fruit de la victoire. Nous prions Dieu de lui inspirer le conseil salutaire de protéger l'Eglise catholique et remettre en liberté notre personne ainsi que tous les membres du Sacré-Collège, et de terminer au plus vite cette détention scandaleuse qui dure depuis deux années. Nous finissons en priant l'Auteur de la vie de répandre sur Votre Majesté ses célestes bénédictions... »

La victoire de Lutzen n'était pas, en effet, une victoire solide, et la demi-défaite de Dresde la mit à néant. Les Alliés s'avançaient vers le Rhin. Il devenait dès lors urgent de garder la neutralité de l'Autriche, et pour cela de ménager les sentiments catholiques de François II, très irrité par la détention du pape. Obligé de jeter du lest, subitement radouci par raison politique, l'Empereur fait proposer à Pie VII un nouveau Concordat qui comportait la restitution d'une partie des Etats de l'Eglise... en feignant d'oublier qu'ils étaient déjà au pouvoir des Alliés.

Le pape refuse tout net. Napoléon se garde d'insister, et pour cause. Les Alliés ont envahi l'Alsace; ils menacent d'entrer au cœur du territoire. Peut-être seront-ils bientôt sur le chemin de Paris... S'ils passent à Fontainebleau et délivrent le Souverain Pontife, quelle risée en Europe !... Pour les prévenir, l'Empereur adresse à Pie VII ce billet autographe :

« J'ai la joie d'annoncer à Votre Sainteté que je juge conforme à la véritable politique de mon empire et aux véritables intérêts du peuple de Rome, de lui remettre les Etats romains et de lui laisser la liberté de revenir à Rome quand Elle le voudra. »

Et le baron Lagorce reçoit l'ordre d'accompagner une seconde fois, dans son voyage de retour, le vieillard captif qu'il avait amené deux ans auparavant à Fontainebleau.

Sur quoi l'on pourrait penser que le conflit est terminé, et que le pape va enfin pouvoir rentrer librement dans ses Etats. Ce serait mal connaître Napoléon. Il n'est pas homme à abandonner ainsi sa proie. Si par nécessité politique il se donne l'apparence de rendre la liberté à son prisonnier, il ne relâche en réalité les liens de la détention que dans la mesure provisoirement nécessaire, avec l'arrière-pensée de les resserrer dès que quelque événement heureux, qu'il espère, aura rétabli devant l'Europe le prestige de son autorité et de sa force.

A peine, en effet, a-t-il gagné les batailles de Champaubert et de Montmirail, qu'il dépêche un courrier à Lagorce pour lui donner l'ordre de promener le pape à travers la France jusqu'à la décision de la campagne. Pie VII est ainsi promené « en laisse, » à petites étapes, tant que la perspective d'un revirement de fortune laisse quelque espoir de prolonger sa captivité en France. Ce n'est qu'après la défaite d'Arcis-sur-Aube que l'Empereur envoie enfin l'ordre de le ramener à Rome, cette fois par le plus court chemin.

Après un voyage triomphal à travers la France et l'Italie, Pie VII entrait dans Rome le 11 avril. Trois jours après, le 14, Napoléon vaincu quittait Fontainebleau, pour aller, captif à son tour, s'exiler à l'île d'Elbe. *Sic transit...*

II

Comme suite et complément de notre récente notice à propos des origines du catholicisme en Australie, voici, d'après la *Semaine Religieuse* de Paris, quelques réflexions et détails sur la clôture solennelle du Congrès de Sydney.

Quelle admirable et pacifique revanche notre Rédempteur a prise le dimanche 9 septembre dans la procession nautique et terrestre qui a clôturé le Congrès eucharistique de Sydney ! Les Irlandais déportés en Australie pour leur foi par les Anglais en 1798, les 6.000 catholiques qui en 1810 se virent défendre de célébrer aucun office liturgique et enfin les habitants de la maison de Davis, la *Sainte Maison*, qui conservèrent deux ans, sans prêtres, la sainte Eucharistie consacrée clandestinement par le R. P. Flynn, n'ont pas vécu assez longtemps pour voir cette sublime revanche.

Il a fallu près d'un siècle pour que cette éclatante résurrection apparût aux yeux de l'univers. Mais quelle joie que celle des évêques et des fidèles Australiens d'aujourd'hui, en voyant la divinité et l'amour du Christ vivant parmi nous acclamés par les 50.000 fidèles qui assiégèrent la cathédrale Sainte-Marie le jour de l'ouverture du Congrès, par les 30.000 enfants qui firent la communion aux messes du samedi, et par les 150.000 femmes qui assistèrent ensemble à une messe pontificale célébrée en plein air dans les jardins de la Société d'Agriculture !

Et parce que c'est à l'Eglise catholique et à son chef infaillible que nous devons d'avoir conservé le trésor de l'Eucharistie ; parce que les Irlandais ont souffert pour demeurer attachés à la chaire de Pierre et garder leur foi intégrale, le représentant du Souverain Pontife, le cardinal Cerretti, légat du Saint-Siège, reçut l'obédience des fidèles et du clergé avant même l'ouverture du Congrès. Un cortège immense et silencieux, paraît-il, auquel prirent part un grand nombre d'enfants, vint le lundi après-midi à l'hôtel de ville de Sydney offrir ses hommages au cardinal légat.

De jour et de nuit le Saint-Sacrement fut adoré par de nombreux fidèles et les orateurs des réunions d'études développèrent, en quinze discours, le programme du Congrès élaboré par le R. P. de la Taille, S. J., sur *La Sainte Eucharistie* et *la Sainte Vierge*.

Ce n'est plus, on le voit, l'heure des catacombes pour l'Eglise d'Australie : elle arbore fièrement les

deux dévotions essentiellement catholiques, que le protestantisme de jadis croyait bien avoir étouffées sous le mépris et la violence.

Et voici qu'en cette journée mémorable du 9 septembre, non seulement les églises s'emplirent, mais les parcs et les avenues elles-mêmes virent se dresser des autels en plein air pour permettre à la foule des congressistes d'assister à la sainte messe et de faire la communion.

Mais surtout, quel spectacle inoubliable pour ceux qui y prirent part, ou qui en furent les témoins, que cette procession grandiose du dimanche, après midi, à travers le port d'abord, dans un steamer richement décoré, où le cardinal légat déposa le Saint-Sacrement sur un autel somptueux. Toute une flottille portant les couleurs du Pape fit au reposoir flottant un cortège d'honneur. Les fidèles suivaient en foule les évolutions des vaisseaux qui longeaient la côte ; et quand le Saint-Sacrement eut débarqué au quai circulaire qu'avoisine la cathédrale, une immense foule l'accompagna à Sainte-Marie.

Là, comme à Notre-Dame de Paris en 1923, l'église n'était plus qu'un autel dont le parvis était le temple. Un reposoir avait été, en effet, dressé devant le portail et 100.000 fidèles reçurent des mains du cardinal Cerretti la bénédiction du Saint-Sacrement. Pas un cri discordant ne vint un seul instant troubler l'hommage d'adoration rendu au Dieu de l'Eucharistie par tout un peuple qui entend la liberté comme on l'entend encore en pays anglais.

Sir Bavin, premier ministre des Nouvelles Galles du Sud, sut assurer un ordre parfait à cette grandiose manifestation de foi que la ville de Sydney avait réclamé l'honneur d'accueillir sur son territoire. Son Eminence le cardinal Cerretti, le vénérable archevêque de Sydney, Mgr Kelly, et le comité des Congrès internationaux eucharistiques, qui ont réglé le détail de ces grandes assises de la foi catholique, ont vu ainsi leurs efforts ostensiblement bénis de Dieu et ont bien mérité de l'Eglise et de Jésus-Eucharistie.

On a dit que les Congrès eucharistiques internationaux achevaient à Sydney leur tour du monde. En fait, il y manque encore un continent : l'Afrique ; et si l'Amérique du Nord a accueilli deux fois le Congrès, à Montréal en 1910 et à Chicago en 1926, l'Amérique du Sud attend encore cet honneur. L'immense Asie n'a eu encore qu'un seul Congrès, celui de Jérusalem en 1893, que présida le cardinal Langénieux, et qui eut, il est vrai, un très grand retentissement.

Ces Congrès contribuent à hâter, par les grâces qu'ils attirent, par les enseignements qu'ils illustrent et par les rapprochements qu'ils provoquent, la vraie unité de l'Eglise dans une commune foi et dans un même ardent amour pour Celui à qui seul sont dus l'honneur et la gloire.

La France se souvient d'avoir accueilli le VIe Congrès eucharistique international en 1888 à Montmartre, dans sa basilique fermée alors seulement par des bâches — le premier avait eu lieu à Lille en 1881, — et elle s'est associée cette année à la joie des catholiques d'Australie en s'unissant avec ferveur à leurs adorations.

III

A mesure que le temps fait son œuvre, refroidit l'ardeur des conflits, arrondit les angles toujours trop aigus de la passion vivante et combattante, la froide critique a de plus en plus tendance à projeter sur la physionomie de Lamennais, dans la troisième et dernière partie de sa vie, une lumière indulgente qui, sans supprimer ses vilains traits désormais acquis à l'histoire, en estompe néanmoins les couleurs trop vives, auxquelles il semble bien que les contemporains du célèbre pamphlétaire avaient prêté une crudité exagérée. Innocenter Lamennais dans le fait de sa révolte scandaleuse contre la suprême autorité de l'Eglise reste chose impossible, évidemment, et personne n'y songe. Ce que l'on cherche, et que l'on pense avoir trouvé, c'est une interprétation relativement excusante des circonstances qui ont contribué à former sa déplorable mentalité de la dernière heure et déterminé la finale catastrophe. A vrai dire, si l'homme se trouve ainsi quelque peu réhabilité, ce n'est pas directement, pour des raisons personnelles, mais indirectement, à travers son œuvre, où l'on n'a pas manqué de relever, même dans les productions de la plus mauvaise époque, des idées démocratiques choquantes et révolutionnaires pour son temps, en raison surtout de la forme violente où elles étaient exprimées, qui sont couramment acceptées aujourd'hui dans le monde catholique.

De là, l'on s'est un peu trop vite empressé de conclure que l'encyclique *Mirari vos* de Grégoire XVI, qui a condamné Lamennais, n'a été, en somme, qu'une encyclique disciplinaire visant, non la doctrine du « précurseur, » mais son inopportunité, ses dangers pratiques, en un temps où elle ne pouvait que nuire gravement à l'équilibre de l'ordre social, et que, à l'heure présente, Lamennais ne serait plus condamné.

C'est une erreur absolue. L'encyclique *Mirari vos* est une encyclique dogmatique, où sont réprouvés, non pas des « idées démocratiques, » mais les principes du faux *libéralisme* contre lesquels le Saint-Siège n'a jamais cessé et ne cessera jamais de protester. Que Grégoire XVI ait entendu, en réprouvant les théories menaisiennes, enrayer leur propagation jugée souverainement dangereuse pour la société, c'est tout naturel, et on ne le nie pas : c'était, au premier chef, un devoir de sa charge pastorale. Mais ce serait à la fois fausser l'histoire et la doctrine de l'Eglise que de restreindre la portée de la condamnation aux seules « idées démocratiques, » qui n'ont jamais été l'objet d'un jugement défavorable de la part du magistère apostolique. On peut être démocrate sans prêcher la haine de la royauté ; aimer le peuple sans lui apprendre à détester les rois

comme ayant tous été au cours de l'histoire ses tyrans infâmes, ses cruels oppresseurs ; et surtout, l'on peut promouvoir le règne social de la liberté, sans méconnaître l'absolu devoir qu'elle a de respecter les limites d'une légitime autorité.

Ceci dit, rien n'empêche d'admettre que, sur le terrain de la « démocratie, » Lamennais a été, si l'on veut, un précurseur, et de penser qu'il a pu se trouver entraîné dans son orgueilleuse obstination par l'intuition quasi-prophétique de tout ce qu'il apercevait de vérité inéluctable dans le mouvement des peuples vers un régime meilleur de liberté et de bien-être social.

Telle semble avoir été la pensée, on ne peut plus légitime, et, ajouterons-nous, charitable, de M. Georges Goyau (*Vie catholique* du 29 sept.) dans une étude intitulée : *Du nouveau sur Lamennais.* Il y a là des réflexions excellentes dont il nous paraît intéressant de faire part à nos lecteurs.

Dans un livre tout récent que vient de consacrer aux *Paroles d'un croyant* M. Vulliaud [1], nous assistons aux ouragans prolongés que provoqua l'apparition des *Paroles.* Beaucoup d'entre nous ne connaissaient jusqu'ici que l'exubérant enthousiasme des typographes et le coup de tonnerre venu de Rome. Pour la première fois, grâce à M. Vulliaud, voici réapparaître soudainement exhumés de l'oubli toute une série d'articles, d'écrits en prose ou en vers qui exaltent Lamennais jusqu'à l'Olympe, ou qui lui montrent le bûcher. Rien de plus pittoresque que cette suite de dithyrambes ou d'invectives et que la façon vivante dont M. Vulliaud sait les présenter, sans que jamais son érudition l'encombre.

Le Lamennais d'avant 1830 avait eu des disciples de tempérament apocalyptique. Lisez, par exemple, certaines brochures de l'abbé Wurtz. Dans ces brochures, et peut-être plus encore dans ses lettres inédites à Pauline Jaricot, ce curieux prêtre de Metz pronostique les plus redoutables châtiments pour la dynastie qui persiste à demeurer gallicane, et que véhémentement il accuse d'opprimer et d'asservir l'Eglise : il fait appel aux rigueurs divines contre les défaillances du monarque envers Dieu.

Lamennais, lui, à cette date, mettait encore quelque frein à ses emportements de prophète : l'imagination fulgurante chez lui n'avait pas encore prévalu sur la dialectique. Assurément certaines pages, qui plus tard figureront dans les *Paroles d'un croyant,* datent de cette époque antérieure ; mais ce furent là des morceaux qui s'encadrèrent fortuitement dans le livre, sans avoir été concertés en vue même du livre ; et la pensée d'une Apocalypse vouant à la chute et quasiment à la damnation les puissants dont le joug meurtrit les peuples, ne fut vraiment conçue par Lamennais qu'en 1833. Le Dieu dont l'abbé Wurtz semblait dicter les arrêts vengeait son Eglise humiliée. Du haut du Sinaï où Lamennais s'installe pour diriger les foudres divines, ces foudres retentissent, ces foudres tombent, comme vengeresses des peuples opprimés.

Foudres très romantiques ! M. Vulliaud a raison quand il rattache les *Paroles* d'une façon très immédiate à la période littéraire dont elles sont issues. Les diverses diplomaties, en jugeant le livre dangereux et en traquant ses traductions, en aggravèrent peut-être la portée. Lamennais devint la voix que les politiques de la Sainte-Alliance voulaient assourdir, la voix qu'ils voulaient éteindre. On l'écoute, cette voix, d'autant plus passionnément ; et lorsque survinrent les explosions de 1848, les électeurs qui envoyèrent Lamennais siéger à l'Assemblée firent acte de logiciens et d'historiens. Puisqu'on pouvait dire, en une certaine mesure, que l'esprit qui soufflait dans ses manifestes avait suscité 1848, ils le chargèrent de participer à l'aménagement du nouvel édifice. Mais Lamennais n'eut qu'un rôle très effacé : les *Paroles d'un croyant* avaient été l'œuvre d'un démolisseur plutôt que d'un architecte.

Il y a plus d'efficacité immédiate, plus de vertu positive dans tel discours de Montalembert que dans les pages des *Paroles* où Lamennais parle des employeurs avec telles métaphores — « Ceux qui n'ont de nom qu'en enfer » — proclamant qu'on ne peut évidemment attendre de ces damnés aucune collaboration pour l'avènement d'un régime meilleur. Les *Paroles* furent un bélier terrible : et comme tout établissement humain, quel qu'il soit, offre le spectacle d'abus et d'excès qui lèsent l'idéal chrétien, les commotions que souleva ce livre, les destructions qu'il opéra, purent indirectement aider à la réintégration de l'Evangile dans certains domaines de la vie sociale, sous la bénédiction de l'Eglise qui plantait les arbres de la liberté. Mais tout ce qui s'introduisit de positivement chrétien dans la législation sociale de 1848 fut l'apport d'initiateurs catholiques qui n'avaient jamais suivi Lamennais dans sa douloureuse défection.

Etrange destinée que celle de Lamennais ! En sa première période, il apparaît comme le précurseur de ce mouvement d'exaltation de la Papauté qui aboutit au concile du Vatican, et volontiers certains auraient dit : « Lamennais avait parlé : Pie IX survint. »

Le Lamennais de la troisième période, celle d'après l'*Avenir,* fut parfois salué, aux débuts du mouvement catholique social, comme un devancier — on disait même un précurseur — de Léon XIII. De tels raccourcis d'histoire sont trop sommaires. Le second surtout risquait de réhabiliter un manifeste de guerre — car telle est la portée des *Paroles d'un croyant* — en interprétant ce manifeste comme le premier grondement de ces revendications de l'encyclique *Rerum novarum* qui visait au contraire à la paix sociale, à la paix dans la justice.

Mais c'est un fait que, dans la génération qui

[1] Paul VULLIAUD, *Les « Paroles d'un croyant » de Lamennais,* 5e vol. de la collection « Les Grands Evénements littéraires. » 9 f. le vol., Editions Edgar Malfère, 26, boulevard Jules Verne, Amiens (juin 1928).

suivit immédiatement Lamennais, on trouve deux courants qui tous deux dérivent de lui. Sans le premier Lamennais aurions-nous si tôt assisté au développement de l'école théologique qui sut mettre en un puissant relief les droits de la monarchie pontificale et dont l'un des plus illustres protagonistes, Dom Guéranger, eut des liens avec la Chesnaie ? Sans le second Lamennais, le Lamennais de l'*Avenir*, aurions-nous eu l'école politique qui réclama la liberté pour l'Eglise au nom du droit commun, et à laquelle on doit savoir gré de la loi de 1850, toujours plus chère à la France religieuse depuis qu'elle est pour l'Alsace catholique un bouclier ? Sans le troisième Lamennais, enfin, aurions-nous eu, dix-huit ans seulement après 1830, les décombres politiques où Léon XIII sut trouver l'assise de certaines reconstructions ?

Au demeurant, ce troisième Lamennais fut-il toujours si loin du Christ qu'on pourrait le croire ? Il y a là d'insondables mystères que Dieu seul connaît. Un menaisien fort expert, M. Pierre Harispe, vient de publier, avec l'*imprimatur* de l'archevêché de Paris, les manuscrits des *Réflexions* dont Lamennais dès 1829 songeait à faire suivre la traduction des Evangiles. La confrontation de ce premier texte avec le livre des Evangiles qui parut en 1846 est fort curieuse. M. Harispe, par cette publication, dont il a trouvé les éléments à la bibliothèque Alexandrine de Rome, a rendu aux études menaisiennes un grand service. Il y a de fort belles pages sur le Christ dans ces commentaires de 1846 ; et si l'on disait qu'elles reflètent l'état d'esprit d'un Lamennais de beaucoup antérieur, nous pourrions répondre qu'il en est d'autres, non moins belles, dans certaines lettres de Lamennais, de la même époque, que cite en son émouvante préface M. Harispe. Au for interne de cette âme, qui durant l'agonie admettait au moins qu'on priât pour elle, quelque source de vie continuait-elle de sourdre ? On ne peut se défendre de se le demander en fermant le livre de M. Vulliaud, et d'espérer avec M. Harispe que « Dieu a pu tenir compte des pleurs, des sanglots, des pénitences du frère, des amis, de tant d'âmes que Lamennais avait éclairées et consolées. »

IV

Nous n'avons pas à présenter à nos lecteurs M. Bernard Grasset : ils ont pu juger déjà l'auteur sur son œuvre, d'après ce que nous avons dit dans notre dernière Causerie à propos de ses *Réflexions sur le bonheur*. Si nous croyons utile de soumettre à une nouvelle critique son autre étude : *Remarques sur l'action* [1], ce n'est pas que nous l'estimions en soi plus recommandable que l'autre, car elles sont toutes les deux issues du même esprit, coulées dans le même moule, également remplies d'équivoques et d'erreurs. Nous voulons seulement, une fois de plus, constater le danger que fait courir à la pensée publique cette forme exagérée de l'*autodidactisme* qui tend à s'implanter dans nos mœurs littéraires contemporaines, et dont M. Bernard Grasset est un type particulièrement représentatif.

Nous ne sommes pas de ceux qui tiennent pour exact de tous points l'irrévérencieux adage d'autrefois : *Qui habet seipsum pro magistro habet asinum pro discipulo*. L'idolâtrie exclusive des traditions du passé est tout aussi contraire à la nature de l'esprit humain que la prétention démesurément orgueilleuse de l'homme qui prétendrait se reconstituer à lui tout seul, sans aucun concours étranger, l'héritage des richesses intellectuelles amassées dans le trésor commun de l'humanité au cours des âges. La vérité et la sagesse pratique du bon sens se tiennent à distance de ces tendances extrêmes, également redoutables. Rien donc de plus légitime que la spontanéité de la recherche et de l'invention, sur tous les terrains de l'activité humaine, de la part d'un homme éclairé, dûment averti de ce qu'il lui faut craindre ou espérer d'après les explorations de ses devanciers.

Nous ne faisons pas grief à M. B. Grasset de se complaire dans l'autonomie de sa pensée. Nous lui reprochons de s'y confiner de façon exclusive, de pousser sous ce rapport le culte de son « moi » au point de paraître ignorer ou dédaigner en bloc tout ce qui a pu être pensé, dit ou écrit avant lui sur les sujets qu'il traite. A propos des *Réflexions sur le bonheur* nous avons montré à quelles aberrations peut conduire l'imprudence évidente d'une pareille méthode. Avec les *Remarques sur l'action*, on va voir à quel point notre critique était fondée : critique, encore une fois, qui n'entend nullement viser la valeur littéraire de l'œuvre de M. Grasset, mais seulement l'apprécier au seul point de vue, qui ici nous intéresse, de ses oppositions avec la philosophie et la théologie catholiques.

Si peu qu'il ait fréquenté la logique, l'auteur doit pourtant savoir, comme tout le monde, que le premier souci du conférencier, de l'homme qui veut dire quelque chose, doit être de préciser le terrain sur lequel il entend se mouvoir, de présenter son sujet, de définir le mot ou la chose autour desquels il va grouper toute l'économie de son discours, sans quoi il s'expose à n'être pas compris ou à parler pour ne rien dire. Or, sur cette soixantaine de « maximes » consacrées à l'*action*, pas une n'en donne la définition, telle au moins que la conçoit l'auteur ; de là résulte dans l'expression de ses aphorismes un flou qui, joint aux allures apocalyptiques de son style, en rend l'intelligence souvent difficile, parfois même, à notre avis, impossible. S'il avait daigné se renseigner auprès d'un philosophe compétent, voici ce qu'il aurait appris.

Rien n'est vague et susceptible de significations différentes comme ce mot *action* ; aucun donc ne

[1] Tirage à part d'un article de la *Revue de Paris*, augmenté de *Réflexions sur le besoin de créer et les diverses créations de l'esprit* ; plaq. in-18 de 74 p., 6 f. ; Paris, Gallimard (1928).

méritait davantage d'être, en la circonstance, exactement défini. Dans son acception métaphysique tout à fait générale, l'action est le fait « d'une puissance, d'une faculté qui produit un effet » (Littré). C'est, comme disent les philosophes, le passage d'une puissance active à son acte : *actus secundus* (actuatio) *potentiæ activæ*. On devine assez, là-dessus, la gamme infinie des diverses actions possibles, suivant la diversité des « facultés » ou causes efficientes réellement existantes, depuis le plus simple et imparfait atome de matière minérale jusqu'à Dieu, acte pur, chez qui, toutefois, faute de puissance, être et agir sont chose identique.

La première idée qui se dégage de cette notion élémentaire, c'est que, pour une faculté, il y a plus de perfection dans le fait d'agir que dans son maintien à l'état potentiel, l'acte, supplément d'être, étant plus parfait que la puissance.

Il est évident aussi, en second lieu, que l'action suit la nature de sa faculté ; qu'une action, dès lors, est d'autant plus parfaite que plus élevé se trouve en perfection, dans la hiérarchie des êtres, le principe ou puissance active d'où elle procède, et que, par conséquent, l'action spirituelle l'emporte, sous ce rapport, sur l'action vivante de l'animal ou du végétal, et celle-ci sur l'action des causes efficientes physiques, chimiques, mécaniques, du monde inférieur inorganique.

Voici encore un autre principe fondamental de la philosophie de l'action : *Omne agens agit propter finem* : toute cause qui passe à l'acte produit un effet déterminé, se met en acte *pour* un effet déterminé, et ce *propter* implique, comme « raison suffisante » du but à atteindre, une finalité quelconque, une « cause finale, » qui est tantôt, et ordinairement, le fait externe d'une chose à produire, et tantôt le fait seul de l'action en elle-même [1]. Mais descendons de ces hauteurs métaphysiques, où les idées sont d'autant plus lumineuses et certaines qu'elles voisinent de plus près avec l'intuition des premiers principes fondamentaux de la raison, et ne parlons que de l'homme, qui est ici seul en cause.

Laissons de côté les actions purement physiques ou physiologiques dont le composé humain est inconsciemment, et plus ou moins malgré lui, le théâtre, pour ne considérer que celles qui sont de façon quelconque, directe ou indirecte, soumises aux directions conscientes de sa volonté. Elles sont de trois sortes, suivant qu'elles se déroulent à l'un ou à l'autre des trois étages superposés de la vie de l'homme, à la fois végétative, sensitive et spirituelle. Et naturellement, à les prendre isolées, en soi, les actions spirituelles (d'intelligence et de volonté) sont, en perfection, supérieures à celles de la sensibilité, et celles-ci, aux fonctions tout à fait inférieures de l'ordre végétatif. Mais c'est là une comparaison abstraite, de théorie pure. En fait, l'équilibre normal, parfait, du composé humain, au cours de son présent « pèlerinage » sur la terre, résulte du concours harmonique de ces trois genres d'actions ; et ce concours ne peut assurer le meilleur bien-être de l'ensemble qu'à la condition 1° de respecter la hiérarchie des perfections relatives de nos actions, et 2° qu'il n'y ait chez celles-ci ni atrophie ni hypertrophie, c'est-à-dire qu'aucune ne soit, par sa carence, son intensité ou ses répétitions, un obstacle à l'épanouissement régulier des autres.

La vie de l'homme est une symphonie, un trio, qui, pour être convenablement exécuté, n'admet dans aucune de ses parties « concertantes » ni silences intempestifs, ni notes fausses, ni sonorités exagérées. C'est l'intelligence qui mène la mélodie dont les opérations inférieures de la sensibilité et de la vie végétative ne doivent être que l'accompagnement. Disons encore, si l'on veut, que la raison est le chef d'orchestre auquel, pour faire besogne propre, tous les exécutants doivent obéir.

Vous avez là en quelques mots toute l'explication profonde du rôle que joue dans la vie humaine l'autorité des commandements et des lois émanés de la raison divine ou de la raison humaine, qui ne sont autre chose que des précautions sagement prises pour éviter le plus possible les notes fausses (le désordre du *mal* sous toutes ses formes) dont pourrait être troublée, tournée en cacophonie, la vie des individus et des sociétés. C'est toute la théorie des règles de la morale privée et publique, aussi bien que du gouvernement dans la conduite des empires.

Philosophie bien simple, d'élémentaire sens commun ! C'est pourtant pour l'avoir ignorée ou volontairement dédaignée, que nombre de nos littérateurs contemporains — pour ne parler que de la littérature — ont jeté en pâture à la curiosité publique tant de productions, en prose ou en vers, purement sentimentales, passionnelles, au grand préjudice de la vie intellectuelle et morale de l'esprit. Comment s'étonner, chez les victimes de cette inondation, du désarroi ou de l'inertie atrophique de la pauvre raison ainsi étouffée sous la poussée de l'exercice à peu près exclusif, énormément exagéré, des seules facultés de la sensibilité ? On ne vit plus, on ne veut plus vivre que de sensations, d'images épicées, d'émotions nouvelles ou violentes. Raisonner, faire œuvre personnelle de jugement et de liberté, devient un luxe qui bientôt ne sera plus qu'à l'usage d'élites rares, dispersées, sans influence sur la foule. Il n'est pas besoin d'être prophète inspiré pour prévoir l'état d'abrutissement (au sens philosophique du mot) où pareil régime doit fatalement mener un peuple, si, Dieu aidant, les intellectuels qui ont mission naturelle de le conduire ne se remettent pas à faire œuvre d'intelligence, au lieu de sacrifier « l'action » spirituelle de la pensée au culte de « l'action » matérielle des sens.

Mais arrivons aux « maximes » de M. Grasset. Voici les premières.

L'action n'est pour la plupart des hommes qu'un moyen ; pour certains, c'est un besoin de l'esprit.

[1] S. Thomas, *Contra Gent.*, III, 2.

L'homme d'action ne s'intéresse qu'à ce qui peut être changé... Il est à l'abri des inquiétudes métaphysiques.

Le goût de l'action est fait du besoin de modifier l'ordre des choses et du sentiment qu'on en a le pouvoir.

Tout se ramène dans l'action à la connaissance et à la conduite des hommes.

Il n'est d'action humaine, d'après M. Grasset, que celle qui se manifeste au dehors en des effets sensibles ; pour lui, l'action interne de l'intelligence et de la volonté ne présente pas d'intérêt ; il la passe sous silence ; elle est pratiquement inexistante. Et le type d'humanité qu'il met en relief dans son « homme d'action » est l'agité, le boute-en-train, le brasseur d'affaires, le remueur de personnes et de choses à jet continu, dont le vulgaire oppose la constante préoccupation d'activité externe à la tranquille inertie apparente du penseur, de l'homme de science ou de cabinet. C'est vraiment faire la part trop large à l'homme de la sensibilité, trop étroite à l'homme de l'intelligence.

« L'homme d'action est à l'abri des inquiétudes métaphysiques »... Sans doute ! et c'est en cela qu'il est à plaindre, qu'il réalise un type inférieur d'humanité, si, enfin, la métaphysique est œuvre de raison, et si l'homme est un animal raisonnable, dont la supériorité sur la bête consiste précisément en ce que celle-ci est « à l'abri des inquiétudes métaphysiques. »

« Tout se ramène dans l'action à la connaissance et à la conduite des hommes »... — Mais non ! Bon peut-être en politique et en toute circonstance où l'homme est appelé à gouverner, à diriger son semblable, ce concept singulier de l'action est beaucoup trop restreint. N'y a-t-il donc point, en dehors et indépendamment de la politique, des actions purement individuelles, internes et externes, où la « conduite des hommes » n'a rien à voir ?

Qu'est-ce donc enfin qu'*agir ?* Nous l'avons dit très clairement plus haut. Voici ce qu'en pense notre auteur :

Agir, c'est à chaque minute dégager de l'enchevêtrement des faits et des circonstances la question simple qu'on peut résoudre à cet instant-là.

Comprenez-vous ?... Non ?... Nous non plus ! Peut-être, à force de chercher, peut-on deviner que cette formule, à l'allure de rébus, confond *agir* et *décider.* Mais il n'y a pas que des cas douteux à trancher dans la vie. Manger, parler, raisonner, vouloir, aimer, etc., etc., tout cela est *agir*, et rien de tout cela ne comporte ni enchevêtrement à démêler, ni doute à résoudre. Si « agir » c'est « décider, » trancher une difficulté sur conseil, personne alors ne serait plus « homme d'action » que l'avoué dans son cabinet, le prêtre au confessionnal, le philosophe au milieu de ses idées, tous gens qui le sont pourtant *le moins,* dans la pensée du vulgaire et d'après M Grasset lui-même.

Quelle erreur encore qu'un aphorisme comme celui-ci :

L'activité est fille de la sensibilité : les grandes actions viennent du cœur.

Pas du tout ! L'activité est fille de la faculté qui lui donne naissance ; et la sensibilité n'épuise pas toutes les énergies de l'homme, puisqu'il y a chez lui, à côté et au-dessus de l'activité des sens, l'activité de l'esprit. Les anges n'ont point de sensibilité, pas plus que les élus dans le Paradis : conclura-t-on, pour autant, qu'ils sont dépourvus d'activité ? Bien au contraire, leur activité quasi divine s'épanouit dans l'action continue, la plus parfaite qui soit, c'est-à-dire de leur intelligence et de leur volonté en possession de la suprême béatitude dans le contact immédiat de leur connaissance et de leur amour avec l'essence divine.

Autre erreur. « Les grandes actions, dit-on, viennent du cœur. » — Non ! Elles viennent d'abord de l'intelligence qui préalablement les a conçues avant de déterminer, par son jugement pratique, la volonté à les exécuter. Toute *action humaine,* grande ou petite, procède, avant tout, de la connaissance : *ignoti nulla cupido ;* connaissance intellectuelle, s'il s'agit d'une action spirituelle de la volonté ; connaissance des sens, s'il s'agit d'une action d'ordre matériel et sensible.

Le *cœur,* dans son acception vulgaire métaphorique, désigne tantôt l'opération affective de la volonté *(appétit spirituel),* tantôt le déclenchement physiologique de l'*appétit sensitif*, tantôt les deux à la fois, lorsque, par exemple, l'action de la volonté se trouve renforcée par le concours, plus ou moins volontaire, des énergies passionnelles de la sensibilité.

Dans tous les cas, les actions qui sont dites « venir du cœur, » et qui en proviennent, en effet, comme de leur principe prochain immédiat, ont toujours leur source, leur point de départ nécessaire dans l'ordre de la connaissance, et, pour peu qu'elles soient volontaires, dans un jugement de l'esprit.

Au surplus, M. Grasset admet-il en nous l'existence d'un principe spirituel de nos jugements délibérés ? On en peut douter, à lire les lignes que voici :

C'est une erreur de croire que la décision découle de l'examen des faits et des circonstances, comme dans un syllogisme la conclusion des prémisses. La décision échappe à ce déterminisme : c'est la voix de l'instinct. On ne saurait pas plus la justifier qu'on ne réussirait à démontrer l'évidence.

Un matérialiste ne penserait et ne parlerait pas autrement, car, enfin, la « voix de l'instinct » ne dépasse pas les limites de l'animalité. Jolie philosophie, vraiment, pour les lecteurs de la *Revue de Paris* et combien féconde en fâcheuses conséquences pratiques ! Si la décision est affaire d'instinct, à quoi bon, alors, en présence d'un doute, d'un parti à prendre, réfléchir, délibérer, consulter, comparer, raisonner, hésiter même ?... Est-ce que l'instinct hésite jamais, lui, quand, sur simple intuition de son objet, il détermine automatiquement l'action à poser ou à éviter, et cela

sous l'impérieuse *nécessité* de la loi de nature ? Point besoin non plus, n'est-ce pas ? de chercher alors à la décision humaine une justification impossible. L'instinct, en effet, qui n'est pas œuvre de raison, est radicalement incapable de se justifier ses « décisions, » tout comme le fer, de se justifier le mouvement qui le précipite sur le barreau aimanté. Faut-il donc supposer M. Grasset assez ignorant des choses de la philosophie pour ne s'être pas rendu compte de la valeur des mots qu'il emploie ? Ce serait une excuse.

Autre chose :

Le goût de l'action et celui de la vie intérieure ne peuvent se partager un cœur sans le déchirer.

Il y a un peu de vrai et beaucoup de faux dans cette « remarque. » Il est vrai que l'habitude accentuée de la vie intérieure, de la pensée et de la volonté pour ainsi dire repliées sur elles-mêmes, constitue un entraînement qui d'ordinaire s'accommode mal des préoccupations de la vie extérieure. Cela se comprend à priori, et rien n'est mieux confirmé par les constatations quotidiennes de l'expérience. Ne dit-on pas, par exemple, et avec raison, qu'un mathématicien n'a guère de sens « pratique, » et que l'homme d'affaires montre peu d'aptitude aux œuvres de l'esprit ? Dans un cas comme dans l'autre il se peut que cette « spécialisation » outrée aboutisse à d'heureux résultats, spéculatifs ou pratiques. Elle n'en est pas moins un défaut d'équilibre dans le composé humain, dont la perfection exige la proportion raisonnablement harmonisée des différents ordres dans lesquels peut s'exercer son activité.

Chez un homme normal, nous voulons dire complet, parfait, au double point de vue naturel et surnaturel, le goût de l'action et celui de la vie intérieure, convenablement réglés, loin de lui déchirer le cœur, en se le partageant, lui procurent le maximum de puissance, de paix et de bonheur grâce précisément au concours simultané de la vie intérieure et de l'action. C'est là, il faut en convenir, un degré de perfection rarement réalisé (sauf chez les saints), et M. Grasset n'a pas eu tort de mettre en relief, d'après les expériences de la vie courante, le désaccord, l'opposition même, parfois le conflit aigu, qui mettent trop souvent aux prises, dans notre monde humain actuel surtout, la vie intérieure spirituelle et le goût de l'action.

Mais c'est, pour le dire en passant, une erreur commune, que partage notre auteur, d'opposer en bloc, dans les distinctions et précisions qui s'imposent, l'action à la vie intérieure, comme si c'étaient là deux attitudes spécifiques incompatibles de l'être humain. La réalité est tout autre. L'action ne fait pas plus défaut à l'homme « de pensée, » que la vie intérieure à l'homme d'action. Pour parler correctement, il faut dire que chez celui-ci les préoccupations de l'activité *extérieure* et sensible sont prédominantes, tandis que l'autre, le spéculatif vit davantage de l'activité intérieure de l'intelligence et de la volonté. Il y a activité, action, dans les deux cas : mais à détente interne dans le premier et purement externe dans le second.

Le vulgaire croit volontiers que les contemplatifs sont des gens qui, sous prétexte de vie intérieure, ne font pas grand'chose, et vivent tranquillement dans une sorte de repos, d'inaction habituelle et prolongée. C'est tout le contraire de la vérité. Rien n'est plus action, travail d'énergie humaine, que l'opération de l'intelligence qui réfléchit, raisonne, médite, sonde les profondeurs de la philosophie et les mystères de la foi ; rien n'est plus « agir, » et supérieurement, que vouloir, choisir, aimer ; rien enfin ne surpasse, en perfection d'activité humaine, l'œuvre de la contemplation spirituelle affective quand c'est Dieu lui-même qui en est l'objet.

Marthe était un type d'activité « externe, » Marie, un type de vie contemplative intérieure. « *Martha, Martha, sollicita es et turbaris erga plurima. Porro unum est necessarium : Maria optimam partem elegit.* » (Luc, x, 41). Qui osera faire à Notre-Seigneur l'injure de penser qu'il a entendu, par cette mémorable sentence, proclamer la supériorité de la paresse sur le travail, de l'inertie sur l'action, et préféré le quiétisme d'une femme fainéante aux activités ménagères d'une femme d'action ? Deux activités étaient en présence, l'une extérieure et sensible, l'autre intérieure et spirituelle, celle-ci ayant pour objet les choses de Dieu et du salut éternel, celle-là absorbée en des matières d'ordre temporel : c'est toute la comparaison et le motif de la préférence évangélique, à laquelle fait écho la parole de l'apôtre S. Paul : « *Quæ sursum sunt sapite, non quæ super terram.* » (Col., iii, 2). Pour n'être pas des hommes d'affaires, les saints n'en sont pas moins, beaucoup plus et beaucoup mieux que ceux-ci, des hommes d'action, qui savent seuls porter au plus haut degré de perfection possible ici-bas, avec le concours surnaturel de la grâce, l'activité de la vie humaine.

Il est trop tard pour songer à modifier la terminologie traditionnelle, depuis longtemps en usage chez nos auteurs ascétiques. Contentons-nous de regretter l'inexactitude de la distinction, chez nous classique, des deux vies : contemplative et active, comme si la contemplative n'était pas, dans son ordre, souverainement active. « Active » est un genre qui sous-entend deux qualificatifs différentiels possibles : extérieure et intérieure ; mais le second est de bonne heure tombé dans l'oubli : de là peut-être l'équivoque et la fausse appréciation populaire de ce qu'est un homme de vie intérieure, un ordre religieux contemplatif.

Il faut se limiter. Voici, pour finir, à propos de l'action en matière politique, quelques maximes singulières, où l'auteur présente parfois des idées que n'aurait pas désavouées Machiavel.

L'autorité est un goût : on n'excelle dans le gouvernement des hommes que si l'on en tire sa plus grande joie.

L'autorité n'est peut-être que l'art de faire de ses buts un idéal pour les autres.
Pour le chef, les hommes qu'il gouverne ne sont que des abstractions.

« L'autorité est un goût?... » Ne discutons pas. Aussi bien n'est-ce point de l'autorité en soi, de sa nature et de ses origines, qu'il s'agit pour le moment, mais de son exercice de la part de ceux qui en sont investis. Ce qu'on présente là, c'est la morale du bon plaisir en politique, et c'est une horreur contre laquelle protestent également les théoriciens du pouvoir social, le bon sens universel des peuples et aussi, bien entendu, la doctrine catholique.

L'autorité, tout comme la société, dont elle est la « forme substantielle, » a pour unique raison d'être le bien commun des peuples, nullement l'intérêt personnel de ceux qui en sont les dépositaires. Un roi, un président de République, un gouvernement, un parlement, qui ne respecterait pas ce principe fondamental de sociologie tomberait infailliblement dans les monstrueux abus de la tyrannie. Que pareil despotisme, au service des passions personnelles d'un législateur ou d'un chef, se soit parfois réalisé au cours des âges, rien, hélas ! n'est historiquement plus certain, et l'on en pourrait d'ailleurs citer aussi maints exemples dans nos modernes démocraties... les plus avancées. M. B. Grasset pouvait faire cette constatation sans paraître l'élever à la hauteur d'une théorie de gouvernement. Quelle triste morale que celle-là, qui tient pour d'autant plus « excellent » l'exercice de l'autorité, que le chef le subordonne davantage à ses buts personnels, qu'il en tire pour son propre compte une plus grande joie !

Peut-être, après tout, M. Grasset ne sait-il pas très bien lui-même ce qu'il pense et veut dire. On est du moins fortement tenté d'en douter à la lecture de la remarque suivante qui vient immédiatement, pour les contredire, après les textes cités plus haut.

Tous ceux qui ont joui d'une grande autorité étaient eux-mêmes les serviteurs d'un haut idéal. Nul ne saurait en effet susciter de véritables dévouements pour des fins qui lui seraient étroitement personnelles.

Voilà enfin une bonne maxime, qui n'a que le tort de se concilier difficilement avec les précédentes. Mais ce n'est pas notre affaire de mettre de l'unité et de la logique dans les idées de M. Grasset.

Aussi bien n'était-ce point notre intention de les étudier pour elles-mêmes, d'en faire une critique détaillée et complète. Nous ne voulions simplement que mettre en relief l'état d'esprit déplorablement « autodidacte » qu'elles révèlent, et prendre occasion des plus fausses ou dangereuses pour rappeler à nos lecteurs certains points de doctrine méconnus ou mis à mal dans cette série de *Remarques sur l'action*.

Nous ne sommes du reste pas autrement inquiets du tort que pourra faire à ses lecteurs cette collection panachée d'aphorismes, que M. Grasset a voulus profonds, originaux, et qui ne sont qu'obscurs. La peine qu'il faut se donner pour les entendre, quand ils sont intelligibles, est peut-être un suffisant antidote des erreurs qui s'y dissimulent sous l'apparence sentencieuse des formules.

V

Le P. Delos, O. P., donne dans la *Revue des Jeunes* (25 juillet 1928) une étude comparée du « mandat international » au XVI^{e} et au XX^{e} siècles.

L'idée d'une gestion des territoires coloniaux sous le contrôle international a été mise au premier plan de l'actualité par le message du président Wilson au Congrès américain du 8 janvier 1918, et l'on sait comment, après d'assez vives discussions préliminaires, cette idée a été finalement sanctionnée dans l'art. 22 du traité de Versailles, lequel, présupposant constituée la Société des Nations, déclare que les mandats par elle délégués ne devront porter que sur les territoires « habités par des peuples non encore capables de se diriger eux-mêmes dans les conditions difficiles du monde moderne, à l'exclusion de tous autres, » et l'art. 22 ajoute :

« Le bien-être et le développement moral de ces peuples forment une mission sacrée de civilisation. La meilleure méthode de réaliser pratiquement ce principe est de confier la tutelle de ces peuples aux nations développées qui, en raison de leurs ressources, de leur expérience ou de leur position géographique, sont le mieux à même d'assumer cette responsabilité, et qui consentent à l'accepter ; elles exerceraient cette tutelle en qualité de mandataires et au nom de la Société. »

Le texte est clair et les principes qu'il inclut se dégagent facilement. Il implique d'abord — et c'est le point fondamental — la reconnaissance du droit naturel à priori, absolu, qu'ont les nations de vivre de leur vie propre, indépendante, de se gouverner comme il peut leur convenir : ce qui est la négation formelle du droit de « conquête » d'un peuple par un autre.

L'article 22 consacre, en outre, le droit, ou plutôt le devoir moral tout au moins, sinon strictement juridique, qu'ont les nations civilisées d'intervenir auprès de leurs sœurs indigentes pour les aider à sortir de leur détresse, c'est-à-dire, en langage moderne, pour les « civiliser. »

L'art. 22, enfin, précise le caractère purement provisoire du mandat, qui n'est qu'une *tutelle* et doit prendre fin le jour où la S. D. N. jugera que le peuple « mineur » aura atteint sa « majorité, » devenu capable désormais de gérer ses affaires par lui-même. « Les régions sous mandat, dit un juriste de haute compétence, n'appartiennent pas au mandataire ; elles lui sont seulement confiées en vue d'une gestion conforme aux intérêts des habitants. En acceptant d'exercer le mandat au nom de la Société des Nations, le mandataire s'impose des obligations, pour une mission de civilisation, vis-à-vis de la communauté internationale, comme le tuteur en acceptant la tutelle. Ce ne sont pas des droits que le mandataire acquiert, ce sont des obligations qu'il assume [1]. »

[1] P. Fauchille, *Traité de droit international public*, t. I, 2e partie, p. 823.

On voit à quel point cette conception contraste avec l'ancienne colonisation classique annexionniste. *L'annexion*, quelle qu'en fût l'origine, faisait entrer, en toute propriété peut-on dire, le peuple annexé ou conquis dans le domaine politique absolu de son nouveau « maître, » et celui-ci gérait les affaires de la colonie comme son propre bien, au mieux de ses intérêts, ceux des colons passant au second rang, au simple titre inférieur de domesticité et de service. L'antithèse des deux méthodes et de leurs principes est frappante, et évident l'immense progrès qui marque la substitution du mandat-tutelle aux procédés violents de conquêtes et d'annexions des temps passés.

Mais est-ce à l'évolution « humanitaire » des idées modernes, est-ce à la tournure d'esprit libérale des auteurs du traité de Versailles, qu'il convient de faire honneur de cette théorie nouvelle de la colonisation par mandat international? A cette question l'histoire, pour qui veut se donner la peine de la consulter, donne une réponse nettement négative. La Société des Nations, assurément, est un fait inédit, et nul ne songe à contester le mérite des hommes qui l'ont préparée et mise sur pied. Qu'ils aient connu ou ignoré l'histoire de l'Espagne au XVIe siècle, ils n'en auront pas moins devant la postérité la gloire d'avoir fait accepter du monde entier l'expression toute nouvelle de la doctrine que consacre l'art. 22 du traité de Versailles.

Mais cette doctrine, les publicistes espagnols de l'école dominicaine du XVIe siècle avaient tenté déjà de la faire passer dans la réalité des faits, à l'heure où, au lendemain de la découverte du Nouveau-Monde, princes, armateurs et aventuriers de la péninsule « s'appropriaient » et mettaient en coupe réglée les peuplades indigènes de l'Amérique du Sud.

Deux hommes célèbres surtout, deux dominicains, se sont faits les vigoureux protagonistes de cette tentative, Las Casas parmi les Indiens, sur le terrain pratique de l'apostolat, et François Vitoria dans l'ordre théorique des principes de la morale et du droit, dont il a courageusement plaidé la cause devant l'opinion et les pouvoirs publics de son temps. Du reste, ce théologien de génie, l'homme le plus consulté et écouté de son temps, qui eut pour disciples Médina, Soto, Cano, ne faisait que transmettre au monde troublé d'alors le message doctrinal qu'il tenait lui-même de son maître S. Thomas d'Aquin, l'interprète le plus autorisé de la pensée de l'Eglise.

Dans le préambule de son traité fameux *De Indis* Vitoria s'exprime ainsi : « Nous examinerons en vertu de quels *droits* les Espagnols ont imposé leur domination aux barbares... Quel est le *pouvoir* des princes espagnols à leur égard au point de vue temporel et civil... » Tout le travail se partage entre la réfutation des titres illégitimes invoqués et l'exposé des titres qui seuls pourraient être authentiques. L'ensemble forme un traité complet des droits et devoirs des nations en matière internationale.

Vitoria pose d'abord en principe le droit naturel qu'a un peuple à son indépendance, à son gouvernement autonome ; il affirme l'inviolabilité de sa personnalité morale collective, de tout point analogue à celle de la personnalité de tout individu humain quelconque, laquelle n'est, en aucun cas, un objet possible de propriété étrangère.

Quoique distinctes et indépendantes, les nations forment néanmoins dans leur ensemble, qui est l'humanité globale, une *communauté* organique de fait, d'où découle au titre du bien commun à réaliser, du mal général à éviter, une théorie morale et juridique des relations internationales. C'est ainsi que la sociabilité universelle des hommes entraîne celle des nations : la raison fixe les règles naturelles de leurs rapports sociaux, et ces règles constituent le droit des gens, le droit international, pour toutes également obligatoire.

Mais une société ne se conçoit pas sans une autorité centrale et suprême qui la mène, la dirige. Où donc est ici le pouvoir transcendant qui aura charge et possibilité d'assurer la vie, l'ordre et l'unité dans le composé amorphe de toutes les nations de l'univers? Où?... A Rome, dans la personne du Souverain Pontife, et voici comment.

Vitoria est théologien trop avisé et sait trop bien son histoire de l'Eglise pour tomber dans le rêve de la théocratie papale universelle. Il ne veut même plus concevoir la *chrétienté* et son armature féodale comme l'avait entendue le moyen âge, avec la vassalité universelle des peuples sous la domination conjointe du Pape et de l'Empereur. Il ne reconnaît au Pape aucun pouvoir temporel, ni donc aucun droit d'intervenir dans la politique des nations.

Par contre — et c'est une doctrine scolastique très solide — il lui reconnaît, en vertu de son autorité spirituelle suprême, le plein droit d'intervenir auprès des peuples, tout comme auprès des individus, même dans l'ordre temporel, chaque fois qu'un intérêt spirituel ou un cas moral de conscience est en jeu. Qu'on appelle cela comme on voudra : pouvoir *indirect* ou pouvoir *directif* : peu importe le mot ; la doctrine est rigoureusement certaine.

Toutes les nations sont également, de par Dieu, appelées à la vie chrétienne. La communauté du genre humain, la société universelle des nations, constitue donc une « chrétienté » virtuelle, et c'est au Pape qu'il appartient de veiller à ce qu'elle devienne la chrétienté « actuelle » et universelle qui est l'idéal de l'apostolat évangélique, l'idéal de Dieu et de son Christ.

Pour arriver là, le Pape a le droit d'organiser des *missions* en pays barbares ; et, comme l'action des pionniers de l'Evangile a besoin d'être temporellement aidée, garantie, le Pape a encore le droit de faire appel au concours des princes catholiques, auxquels il appartiendra de gérer temporairement, à titre de délégués, les affaires temporelles des indigènes, et cela, bien entendu, pour le succès de la mission, uniquement dans l'intérêt des peuples

à civiliser, sous la direction des missionnaires et le contrôle suprême de l'autorité du Saint-Siège.

Et voilà bien le mandat international, supranational serait mieux dit, avec toutes ses caractéristiques essentielles : véritable tutelle, temporaire, déléguée par autorité spirituelle souveraine à des mandataires — missionnaires et princes catholiques — pour le bien des peuples « mineurs » (barbares), sans que les tuteurs soient à aucun instant en droit de faire acte de domaine politique ou de propriété sur les territoires et les personnes de leurs pupilles.

C'est dans le sens du mandat ainsi entendu, conféré au nom et pour le bien commun de la grande Société chrétienne des Nations tout entière, que Vitoria interprétait la fameuse « donation » d'Alexandre VI, quand il refusait nettement au Pape le droit de « disposer » du temporel des peuples, quand il proclamait, à la face de la Cour d'Espagne et du monde entier, cette conclusion : « Lorsque les Espagnols ont pour la première fois abordé le pays des Barbares, ils n'apportaient avec eux aucun droit de s'emparer de leurs territoires [1]. »

Et l'on voit assez comment, au fond, l'universelle « chrétienté » répond, sous des expressions verbales différentes, à notre actuelle Société des Nations, et par où elle la dépasse dans la conception grandiose des théologiens espagnols du XVIe siècle.

Il y a toutefois entre l'une et l'autre une première différence dans ce fait que la « communauté chrétienne » des Nations est monarchique, régie spirituellement, ce qui est suffisant, par l'autorité morale suprême du Pape, tandis que la Société des Nations est en régime démocratique, soumise dans ses décisions à la seule loi du nombre, livrée aux caprices du suffrage « universel » des membres qui la composent ; et c'est une question de savoir si ce n'est pas là pour elle une faiblesse dont elle commence déjà à souffrir, en attendant que peut-être elle en meure.

Sur un autre point encore il y a divergence. Pour Vitoria et les sociologues de son école, le but poursuivi par leur grand organisme chrétien dans l'exercice de sa fonction internationale et de ses mandats (missions), c'est la *christianisation* des peuples ; pour notre actuelle Société des Nations, c'est la *civilisation*. On distingue aujourd'hui, pour les opposer, ces deux idées que ne séparaient point nos ancêtres dans la foi. La propagation des théories de laïcisme et de neutralité confessionnelle nous a malheureusement habitués à admettre pour l'homme une fin dernière temporelle, une civilisation parfaite, en dehors et indépendamment de toute considération religieuse, et surtout de l'ordre surnaturel de la religion révélée. C'est la théorie du naturalisme, la plus redoutable des erreurs contemporaines.

La vérité, qui n'est pas seulement du XVIe siècle, mais de tous les temps, exige, au contraire, le concours simultané des deux ordres, naturel et surnaturel, dans le concept normal de la vie humaine, et si par civilisation l'on entend le fait ou au moins la tendance vers l'idéal de sa perfection absolue, la religion est un élément essentiel, le plus important même, de la civilisation.

Ce qui ne veut pas dire que la religion suffit par elle-même à procurer à l'homme cette civilisation *partielle* qui consiste dans le progrès de sa vie purement temporelle et civile, ni que le surnaturel puisse supprimer ou remplacer la nature, pas plus que la foi ne supprime ou remplace la raison. Les théologiens espagnols, échos en cela de la pure doctrine de l'Eglise, n'entendaient pas du tout que la christianisation des peuples dût gêner, encore moins paralyser, l'autonomie de leurs libres évolutions dans l'ordre naturel, temporel, civil. Mais, pour le grand voyage vers la civilisation intégrale à travers les dangers d'un océan toujours agité ou brumeux, ils estimaient que la première chose à faire était de les mettre en possession de la boussole et du gouvernail qui les guideraient, en toute sûreté, vers le port du salut, fin dernière absolue, unique, de l'humanité tout entière.

Christianiser, dans ce temps-là, c'était non pas temporellement civiliser, mais, sans négliger le progrès temporel — et bien au contraire — assurer sur ses véritables et solides bases la civilisation intégrale des individus et des peuples. Et dans ce temps-là, en raisonnant ainsi, l'on raisonnait juste.

Notre *Société des Nations* est un superbe bateau, aménagé avec tout le confort des progrès dûs au raffinement de la culture moderne. D'après le programme de ses armateurs, on y vivra, mangera, rira, dansera et jouira tout à l'aise des douceurs temporelles de la vie. Fort bien ! Mais... où est la boussole ?... où le gouvernail ?...

VI

La *R. I. S. S. (Revue internationale des Sociétés secrètes)* dans son Supplément *Partie occultiste* (no du 1er oct. 1928) publie un article intitulé : *Du Gnosticisme : de Clément d'Alexandrie à Fénelon*, qui remet sur le tapis la question des rapports du « quiétisme » des *Maximes des Saints* avec la « gnose » du célèbre Docteur alexandrin.

Déjà la *Revue d'ascétique et de mystique* avait donné, en juillet 1917, sous la signature du P. Dudon, une étude : *La Gnose de Clément d'Alexandrie interprétée par Fénelon* qui va sans doute trouver sous peu un regain d'actualité.

Fénelon est, en effet, l'auteur d'un traité resté jusqu'à présent manuscrit : *Le Gnostique de saint Clément d'Alexandrie*. Comment Bossuet en a-t-il eu connaissance, ce n'est pas l'heure de le rechercher ; mais il est certain qu'il s'est servi de cette pièce secrète pour accabler son rival dans la *Tradition des nouveaux mystiques*. Quoi qu'il en soit du procédé, peut-être indélicat, la raison et l'orthodoxie sont ici, comme dans toute la querelle du quiétisme, du côté de l'Aigle de

[1] *De Indis*, éd. Ingolst., p. 233.

Meaux, contre le trop ondoyant Cygne de Cambrai.

Il est curieux en tout cas de noter, comme indice d'une persistante tradition occultiste dans certains milieux semi-orthodoxes, par ailleurs les plus disparates, comment Fénelon a pu, à travers Mme Guyon et le P. Lacombe, Molinos et les Illuminés d'Espagne, se trouver un jour le dépositaire de cette sorte d'hermétisme millénaire, qui a encore parmi nous ses tenants, tant semi-catholiques comme M. Paul Vulliaud, que francs-maçons, héritiers de Weishaupt.

L'ouvrage inédit de Fénelon doit bientôt paraître en librairie ; mais on peut, dès maintenant, s'en faire une idée exacte d'après l'analyse qu'en a donnée le P. Dudon.

Dès le premier chapitre de son *Gnostique*, Fénelon prétend établir que la gnose est le comble de la perfection du christianisme, en tant que connaissance supérieure, et encore plus en tant que pratique réservée à une élite. Tous les chrétiens sont appelés à cet état, mais peu y parviennent : aussi la « gnose » demeure-t-elle, en fait, au sein de l'Eglise, une sorte de prédestination mystérieuse que se transmettent par cooptation les seuls véritables initiés ou parfaits depuis les Apôtres. Et naturellement, au XVIIe siècle, les héritiers authentiques de cette gnose sont pour Fénelon les adeptes du pur amour.

A quoi Bossuet oppose avec véhémence, sinon la pensée vraie de Clément d'Alexandrie, difficile à pénétrer, du moins la plus sûre doctrine catholique. Pour lui le gnosticisme de Clément ne saurait être que la traditionnelle science du salut, la « connaissance » spirituelle dont parle déjà S. Paul (I Cor., VIII, 7 ; XIII, 8). Rien d'occulte par conséquent, rien de réservé. Les premiers prédicateurs de l'Evangile, afin d'éviter les inutiles persécutions, la tradition des Livres sacrés ou la profanation des choses saintes, ont pu observer par prudence, en certaines matières, à l'égard des profanes et des catéchumènes, la loi du secret. Mais à tous les fidèles les plus hautes voies de l'ascèse et de la mystique ont toujours été ouvertes, sans autres limites à l'enseignement et aux appels à la perfection, que celles qui résultaient des dispositions de l'auditoire : « *Qui habet aures audiendi audiat.* » (Matt., XI, 15).

Il n'est pas possible, en effet, d'admettre, au sein de l'Eglise catholique, en dehors de la hiérarchie authentiquement constituée d'une part, et d'autre part, en dehors de l'indicible effusion de l'Esprit dans l'âme des Saints, l'existence d'une élite permanente organique, en possession légitime d'une doctrine occulte et d'une discipline particulière. Même quand l'accession individuelle à ce soi-disant sommet de la vie chrétienne, en vertu d'un secret humainement communicable, serait considérée seulement comme le but et la divine récompense de méritoires recherches personnelles, le fait que ce gnosticisme puisse se perpétuer à l'état d'idéal excentrique ou de tradition latente parmi les catholiques, est une atteinte aux prérogatives essentielles de la société religieuse fondée par Jésus-Christ. Celle-ci n'est plus une, n'est plus sainte, ni catholique, si l'on peut croire que lui échappe le contrôle d'une chapelle intérieure, réservée à un groupe dont elle-même ignore officiellement la composition, et qui seul serait apte à saisir le sens profond de ses propres symboles.

Une hérésie et un schisme, pires que le protestantisme et que le quiétisme des *Maximes des Saints*, risquaient de s'insinuer par là dans la société des fidèles ; et Bossuet a eu cent fois raison d'exercer à cet égard une vigilance et une fermeté dignes des plus grands Pasteurs de l'Eglise.

Au point de vue purement historique, un doute subsiste, pourtant, non sur le droit, c'est-à-dire sur la doctrine catholique, mais sur le fait de la pensée exacte de Clément d'Alexandrie. Car Bossuet prétend défendre, en même temps que l'immuable foi catholique, l'entière orthodoxie de Clément, gravement compromise par l'interprétation de Fénelon. Or, dans la réalité, peut-être l'un et l'autre des deux controversistes ont-ils sur ce point précis à moitié tort, à moitié raison. Les *Stromates* du vieux Docteur, telles qu'elles nous sont parvenues, prêtent à la discussion.

Le P. Dudon propose à leur sujet — après Photius, Pétau, Benoît XIV, etc., contre Cellier, Le Nourry, Calmet, les Bollandistes, le P. Annat — une distinction intéressante. Il y aurait deux parties dans les *Stromates* : l'une, en cinq livres, antérieure à la fuite de Clément en Cappadoce, l'autre, en deux livres, datant d'une période de déclin où se trahissent des influences étrangères. Et même là, peut-être Clément ne marque-t-il point de différence trop hétérodoxe entre son « gnostique » et le commun des fidèles, entre « pneumatiques » et simples « psychiques. » Il paraît plus difficile à Tixeront de différencier son « apathie » d'avec « l'abandon » des quiétistes. Mais le P. Lebreton a suffisamment vulgarisé ce double aspect de l'œuvre clémentine, et l'on peut laisser aux critiques allemands le soin de débattre interminablement la question, selon leurs vétilleux partis-pris d'école.

Mais quelle leçon pour nous, touchant la survivance de l'occultisme dans le monde contemporain jusque dans les milieux catholiques les plus inattendus, que de pareilles constatations : Fénelon, l'une des gloires de l'Eglise et de la France du grand siècle, convaincu de tendances gnostiques, et Clément d'Alexandrie, considéré jusqu'à Benoît XIV comme un saint et presque comme un Père de l'Eglise, désormais suspect d'avoir mis son incontestable talent au service de la périlleuse chimère d'une Sur-Eglise hermétiste !

Ces réflexions, substantiellement exactes, de la *R. I. S. S.* appellent quelques observations complémentaires. L'influence de la gnose « clémentine » sur les idées et le langage de Fénelon n'est pas discutable ; lui-même d'ailleurs l'a avouée, et il n'a point reproché à Bossuet d'en avoir fait état dans l'argumentation que développe la *Tradition*

des nouveaux mystiques. Est-ce là toutefois une raison suffisante pour voir dans l'erreur quiétiste une sorte d'*hermétisme,* pour lui assigner une place parmi les divagations ténébreuses dont est rempli le musée historique de l'*occultisme?* A ce compte-là toutes les hérésies y devraient figurer, en raison de leur allure extravagante et séparatiste, toutes étant, initialement au moins, ennemies de la lumière du grand jour, soucieuses de se confiner d'abord dans la pénombre des petits groupements discrets, des petites chapelles.

Ainsi que nous le dirons tout à l'heure, *gnose* et *secret* ne sont pas du tout, ni en linguistique, ni en histoire, termes synonymes, et d'ailleurs tout ce qui est secret n'est pas nécessairement « occulte » au mauvais sens moderne du mot : le secret peut également servir à couvrir le bien et le mal. Qui songerait, par exemple, à voir de « l'occultisme » dans le fait de la Compagnie du Saint-Sacrement au XVII^e siècle, secrète pourtant celle-là, s'il en fut?

Au surplus, si le quiétisme avait tenu à s'envelopper du mystère favorable aux doctrines audacieuses ou tremblantes, Fénelon l'aurait-il étalé devant l'opinion publique dans ses *Maximes des Saints?* et Bossuet aurait-il manqué de mettre en évidence ses tares ancestrales hermétiques, au lieu d'insister tant sur la critique de sa « nouveauté »?

Quant à la définition exacte du gnosticisme de Fénelon et de Clément d'Alexandrie, il ne nous appartient pas ici d'en disserter. Nous croyons cependant qu'il est bon de mettre le lecteur en garde contre une confusion, difficile à éviter, qui peut également faire tort à l'orthodoxie de l'un et de l'autre.

Il y a gnose et gnose : la gnose catholique et la gnose païenne hérétique. *Gnose* veut dire, en grec, « connaissance » et particulièrement dans la langue chrétienne primitive, connaissance élevée, approfondie, des choses de la révélation, la science de la foi. Le mot, avec l'idée qui s'y rattache, se trouve dans l'Evangile (Luc, XI, 52) et dans S. Paul (Οὐκ ἐν πᾶσιν ἡ γνῶσις, I Cor., VIII, 7), pour désigner, à côté de la foi courante des simples, l'étude philosophique des dogmes, toujours, bien entendu, sous le contrôle des lumières de l'Ecriture et de la Tradition. La gnose, ainsi comprise, est donc le naturel et légitime exercice de la raison chrétienne.

C'est un pressant besoin, pour certains esprits plus curieux ou plus réfléchis, de chercher à éclairer les vérités révélées, à pénétrer les motifs et l'objet de la foi. Nombre des recrues les plus anciennes du christianisme, les Aristide, les Justin, les Tatien, les Pantène, les Clément d'Alexandrie, etc., ne pouvaient qu'exciter et développer cet impérieux besoin. Convertis à la foi, ils restaient quand même des philosophes; ils continuaient d'allier avec la religion révélée l'aspiration à la science, et ils avaient à cœur de montrer par leur exemple qu'entre la foi et la raison il y a en définitive parfait accord.

Mais bientôt, en face de cette vraie gnose qui prend la foi pour règle et pour guide, l'Eglise vit s'élever, notamment aux II^e et III^e siècles, sous des noms divers et en diverses contrées, une fausse gnose, qui se sépare entièrement de la foi, et n'offre après tout qu'un amalgame de la plupart des doctrines du vieux monde, juives ou païennes, avec les dogmes de la révélation.

Pour résister à cette invasion du philosophisme gnostique, il fallut d'abord exposer la vérité et l'autorité de la doctrine chrétienne, à l'exclusion de toute autre, et puis justifier les dogmes aux yeux de l'intelligence, et les coordonner entre eux dans une vaste synthèse scientifique. De cette double tâche la première fut en particulier celle de S. Irénée dans son traité *Contre les hérésies,* et de Tertullien, soit, en général, dans son bel ouvrage *Des prescriptions des hérétiques,* soit dans ses livres *Contre les Valentiniens, Contre Hermogène, Contre Marcion,* et le *Scorpiaque.* La seconde tâche échut principalement, en raison de leur tournure d'esprit personnelle et aussi de leur ambiance, aux deux Alexandrins, Clément et Origène, qui ne la remplirent pas toutefois sans accrocs. Ces deux apologistes n'hésitèrent point à recourir dans ce but à la philosophie, surtout à la platonicienne, dont ils goûtaient spécialement la langue, voire, dans une certaine mesure, la métaphysique; mais jamais, en aucune façon, ils n'ont fait œuvre d'un éclectisme sans principe, qui eût admis pêle mêle christianisme et paganisme.

Entendue en ce sens, l'accusation de *platonisme* que l'on a parfois intentée à certains Pères de l'Eglise est absurde à la fois et démentie par l'histoire. Selon eux la gnose repose essentiellement sur l'étude de l'Ecriture, faite avec l'esprit des apôtres et suivant la croyance de l'Eglise. « Le nom de gnostique, écrit Clément d'Alexandrie, n'est mérité que par celui-là seul qui, ayant blanchi dans l'étude de l'Ecriture, garde la règle des dogmes apostoliques et ecclésiastiques (*Strom.* VII). » Entre la foi commune et la foi plus haute ou scientifique, les Pères ne reconnaissent qu'une différence de degré, non de nature.

On a fait parfois grief à la gnose chrétienne de se proclamer transcendante et *réservée* à une élite. Rien pourtant n'est plus légitime. Toute vérité n'est ni accessible ni bonne à enseigner au premier venu : *Non potestis portare modo,* disait Jésus-Christ à ses apôtres (Joan., XVI, 12), et S. Paul ne déclare-t-il pas qu'il est un enseignement bon pour les commençants, *quasi carnalibus, tanquam parvulis in Christo, lac vobis potum dedi, non escam* (I Cor., III, 1), l'*esca,* la nourriture plus forte, la *gnose,* étant réservée à des intelligences plus robustes, mieux préparées à la recevoir? Et qui s'aviserait aujourd'hui de contester que les hautes spéculations de la théologie dogmatique, ascétique, mystique, soient *réservées* à une élite?

La gnose, enfin, est quelquefois présentée

comme le résultat d'une tradition *secrète*, transmise à la faveur d'une méthode ésotérique et de la discipline du secret. L'objection, si c'en est une, comporte une large part de vérité quant au fait qu'elle énonce, sinon dans l'interprétation qu'elle en donne. Le secret du silence, suivant les cas, peut avoir de bons comme de mauvais motifs : ménager sagement la distribution de la lumière ou se cacher par peur de la rencontrer. Il peut être, en matière d'enseignement ou de pratique religieuse, le corollaire obligatoire de la *réserve* dont nous parlions à l'instant. Et personne n'ignore les raisons majeures, absolument justifiées par les circonstances de l'époque, qui ont obligé les premiers fidèles à ne constituer d'abord que des sociétés secrètes, à dissimuler aux païens certains dogmes et certaines pratiques rituelles de leur culte. La gnose chrétienne avait, en particulier, à redouter qu'on interprétât dans un sens panthéistique la haute doctrine de la « déification » de l'âme par la grâce, de son union surnaturelle avec l'Etre divin, de plus en plus intime à mesure qu'elle gravit les sommets mystiques de la gnose, de la perfection surnaturelle des actes de connaissance et d'amour de Dieu.

Clément d'Alexandrie est tout le premier à justifier la pratique éventuelle du secret dans la gnose par la considération des mesures de prudence discrète qui s'imposent au gnostique, en raison du danger que peut présenter la divulgation d'un enseignement difficile à comprendre, qui ne pourrait que troubler les esprits mal préparés à l'entendre comme il faut. *(Stromates,* I, II, dans PATROL. G., t. VIII, col. 709 ; et aussi V, IV : P. G., IX, 37).

Mais jamais ni Clément, ni aucun des Apologistes ses contemporains, n'ont entendu abriter sous les voiles de la gnose une doctrine personnelle, nouvelle, des maximes de pensée ou d'action originales, opposées ou simplement étrangères à l'enseignement commun.

Ils ont grand soin de le répéter, la gnose qu'ils cherchent à protéger sous la double précaution de la *réserve* et du *secret*, c'est le pur enseignement de l'Eglise, la pure doctrine issue de l'Ecriture et de la tradition apostolique.

Et c'est en quoi le gnosticisme de Fénelon — si enfin il y a gnosticisme dans son cas — est tout autre chose que celui de Clément d'Alexandrie, en raison précisément de sa « nouveauté, » ainsi que l'a fortement établi Bossuet dans sa *Tradition des nouveaux mystiques*.

S'il est peut-être exagéré, pensons-nous, de parler d'occultisme à propos de l'erreur quiétiste, la *R. I. S. S.* n'en a pas moins raison de conclure qu'il n'est pas possible d'admettre dans l'Eglise catholique, en dehors de la hiérarchie authentiquement constituée et des effusions de l'Esprit dans l'âme des Saints, l'existence d'une élite en possession d'une doctrine et d'une discipline particulières, en marge de l'enseignement commun et de la pratique traditionnelle des ascètes et des mystiques de tous les temps.

VII

C'est à Oslo (Norvège) que s'est tenu cette année le 6e *Congrès international des Sciences historiques*. Bonne ou mauvaise — car on peut en discuter — la pratique des congrès est entrée dans nos mœurs. On ne les compte plus. Celui-ci, qui n'a pas fait grand bruit dans la presse, mérite pourtant de retenir l'attention, moins peut-être pour l'importance originale de ses travaux qu'en raison des nombreuses célébrités historiques internationales qui s'y sont trouvées réunies.

Son ordre du jour était extrêmement chargé : environ 400 communications. Un millier d'historiens de marque venus de quarante nations, voire du Japon et du Siam, ont exploré savamment tous les domaines de l'histoire : la méthode historique, le problème du nationalisme, l'évolution de la civilisation à l'époque carolingienne, les conséquences de l'invasion arabe, le rôle international de la Papauté au moyen âge, les origines françaises de la Réforme au XVIe siècle, les causes et effets des grandes découvertes, les rapports de l'iconographie avec l'histoire, l'étude régionale des Etats provinciaux de France, l'histoire des peuples du Nord, la presse continentale européenne pendant la deuxième moitié du XVIIIe siècle, etc., etc. Les organisateurs du Congrès avaient sagement écarté du programme les discussions irritantes d'histoire par trop contemporaine, où, seul, le recul du temps peut apporter la mentalité de critique apaisée et froide qu'elles réclament.

La France était brillamment représentée au Congrès d'Oslo : malgré la valeur dépréciée du franc, elle a fourni le contingent le plus nombreux. Ses délégués, présidés par M. Glotz, ont joué un rôle important. Etudiants et étudiantes norvégiens se sont pressés autour d'eux, et ils ont constaté avec une légitime satisfaction tout le prestige que gardaient sur l'élite du monde savant la langue et la science historiques françaises.

Le Saint-Siège était représenté par Mgr Baudrillart, M. Goyau et Mgr Batiffol. Les deux premiers étaient en même temps délégués de l'Académie française.

A la séance d'ouverture, ont pris également la parole : le grand historien belge, M. Henri Pirenne, Mgr Baudrillart qui parla de la psychologie religieuse de Louis XIV, Mgr Batiffol qui traita, dans la suite, des origines de la dédicace des églises, M. Georges Goyau, de S. Louis et de l'idée de mission.

L'éminent académicien eut aussi l'occasion de raconter le voyage de Montalembert en Norvège en 1829.

La Commission du Congrès a adopté 22 résolutions qui seront envoyées au Comité international des *Sciences historiques* pour supplément d'examen.

Il a été enfin décidé que le prochain Congrès se tiendrait à Varsovie en 1933.